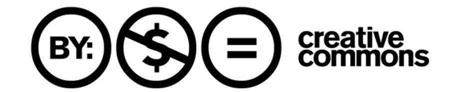




Conférence de M. Kristofer M. Schipper

Kristofer M. Schipper



Conférence de M. Kristofer M. SCHIPPER

Dans ses *Notes historiques sur les origines et le développement de la religion taoïste jusqu'aux Han*[1], Henri Maspero s'était élevé contre la distinction arbitraire, effectuée par les sinologues de son temps, entre un Taoïsme philosophique et mystique, celui de Lao-tseu et de Tchouang-tseu d'une part, et un Taoïsme prétendument plus tardif, religieux et magique d'autre part. Afin de prouver l'unité fondamentale du Taoïsme, Maspero montrait avec pertinence qu'un grand nombre de pratiques pour « nourrir la vie » (*yang-sheng*) – des procédés physiologiques qui nous sont connus principalement par la littérature religieuse à partir du IIIe et IVe siècles de notre ère, se trouvent déjà chez Tchouang-tseu, au IVe siècle avant notre ère.

Pour ceux qui lisent le *Tchouang-tseu* d'une façon objective, en prenant quelque distance par rapport aux commentaires classiques de Hiang Siu – Kouo Siang, imprégnés de ***hiuan-hiue***, la thèse de Maspero est parfaitement plausible. Nous avons traduit et étudié cette année l'ensemble du *nei-pien* du *Tchouang-tseu*, à l'exception du chapitre 5 et de quelques passages du chapitre 2, avec de nombreuses incursions dans les chapitres du *wai-pien* et du *tsa-pien*. Une première évidence s'est imposée à nos yeux au cours de cette lecture : les allusions aux techniques du corps dans le *Tchouang-tseu* ne se limitent pas aux quelques passages célèbres cités par Maspero, mais abondent tout au long de l'ouvrage. Outre les exercices respiratoires et la conduite du souffle, l'abstinence des céréales et la rétention du *semen*, de nombreuses autres pratiques sont évoquées : transe, danse extatique, visualisation des organes du corps[2]. De plus, un vocabulaire métaphorique est utilisé pour désigner les fonctions du corps (par exemple : *ling-t'ai*, Tour des dieux, pour le cœur, etc.), que nous retrouvons dans le *Houang-t'ing-king*, aux IIIe-IVe siècles de notre ère. En vérité, il faut chercher pour trouver un paragraphe du *Tchouang-tseu* qui ne se rapporte pas, de près ou de loin, au corps humain. La priorité absolue de notre nature corporelle par rapport à tous les autres aspects de notre personne – condition *sine qua non* d'une harmonisation de l'homme avec la loi de l'univers, le Tao – ressort à chaque page. Et dans ces préoccupations concernant le corps physique, les pratiques du *yang-sheng* (ou *yang-hsing*, « nourrir

(1) *Œuvres posthumes II*, Le Taoïsme, pp. 201 et suivantes.

(2) A propos du *siu tchai* : « tchao pi kouei tche, hiu che cheng paie », ch. 4, éd. Tsi-che, p. 150.

le corps », dit le *Tchouang-tseu*) occupent une place importante. Cependant, l'accent est mis parfois sur une appréhension mystique et totale du Tao, par une prise de conscience qui se situe au-delà de ces pratiques. Cette attitude vis-à-vis du *yang-hsing* – critique, mais non désaveu total – a été à la source de nombreux malentendus. Pour Maspero, Tchouang-tseu aurait été le représentant d'une certaine école, d'un cénacle – « une branche, un petit cercle à tendances mystiques et philosophiques ; c'étaient des lettrés instruits qui transformaient en philosophie les enseignements souvent grossiers de la secte ; ils ont laissé des livres incomparables, mais ils étaient trop intellectuels pour avoir jamais pu être très nombreux » (*op. cit.*, p. 450). Au cours de nos travaux de cette année, nous sommes parvenus à la conclusion que nous ne pouvions nullement souscrire à cette reconstitution du milieu social et intellectuel de Tchouang-tseu, et que son mode de pensée, et en particulier sa vision du corps, correspondaient aux conceptions fondamentales du Taoïsme des origines.

A la suite de nos propres travaux de ces dernières années, et de ceux de certains de nos collègues, notamment Michel Strickmann, nous en sommes venus à considérer que le Taoïsme se définissait principalement, non pas par rapport au Bouddhisme ou au Confucianisme, comme on l'avait supposé, mais par référence au substrat religieux de la Chine propre, à ses pratiques chamanistiques et à ses cultes locaux. Le Taoïsme est à la fois superstructure, exponentielle et complément de ce substrat, tout en s'opposant à lui. Dans le Taoïsme, les rites et les mythes de la religion « populaire » deviennent liturgie et théologie. Ce schéma, qui retrace l'évolution historique du Taoïsme, se retrouve exactement chez Tchouang-tseu. Celui-ci utilise les mythes – l'oiseau P'eng, le poisson Kouen, Lie-tseu chevauchant le vent (ch. 1) – pour les dépasser. Aucun de ces êtres mythiques ne connaît la liberté de ceux qui « montent sur le principe régulateur de l'univers, chevauchent les transformations des Six Souffles [cosmiques] pour s'ébattre dans l'inépuisable »... A la mythologie traditionnelle est opposée une cosmologie abstraite.

Ce même modèle s'applique pour les pratiques du *yang-sheng*. Dès l'antiquité chinoise, le saint patron des chercheurs de l'immortalité physique est P'eng-tsou, l'ancêtre P'eng, qui enseigna la diététique, la circulation des souffles, les pratiques sexuelles et obtint la « Longue Vie ». Tchouang-tseu le considère comme un saint : il a « obtenu le Tao », semblable au *tchen-jen*, Homme Véritable (ch. 6). Mais ceux qui essaient de l'imiter dans ses pratiques font fausse route : « Souffler, respirer fortement, cracher l'ancien et absorber le nouveau (exercices respiratoires), faire l'ours, s'étirer comme un oiseau, et tout cela pour obtenir la Longue Vie. Celui-là, qui pratique la circulation des souffles et [les arts de] Nourrir le Corps, c'est ce qu'aiment faire ceux qui espè-

rent vivre aussi longtemps que P'eng-tsou » (ch. 15). Pour Tchouang-tseu, un tel adepte se plie à une discipline contraignante et forcée, à l'encontre de celui qui a obtenu le Tao du Ciel et de la Terre, la Puissance du Saint. Il est à remarquer cependant que, dans le passage que nous venons de citer, l'exemple de celui qui pratique les arts de la « Longue Vie » fait suite à d'autres – l'anachorète, le savant et enseignant, le ministre, le Sage retiré du monde – et se place juste avant celui du Saint qui a obtenu le Tao. Ce qui veut dire que le chercheur de longévité, tout en étant encore de ceux qui sont soumis à une discipline, est plus proche de la vérité que les autres : il est parvenu au dernier degré, étape nécessaire avant l'acquisition de la liberté du Tao.

Que les pratiques du corps soient indispensables pour parvenir à l'état de sainteté, ceci ressort de nombreux passages – dont certains cités par Maspero, mais il y a rupture entre leur mise en application et l'état d'Homme Véritable. Rupture qui s'articule sur divers plans et fournit matière à d'innombrables paradoxes du *Tchouang-tseu* qui expriment la différence qui existe entre mythologie et cosmologie, entre ordre moral et ordre naturel, utile et inutile (i.e. : l'utilité de l'inutile), connaissable et inconnaissable (la véritable connaissance est la non-connaissance), et enfin, entre le corps extérieur, celui qui se définit par des fonctions respiratoires, alimentaires et sexuelles, et un corps intérieur irréductible et impossible à connaître.

C'est cette notion d'inutilité qui nous a occupés pendant un certain temps. A ce sujet, plusieurs anecdotes mettent en scène des arbres séculaires, gigantesques, magnifiques à voir, du fait que leur bois est devenu inutilisable. L'un d'eux est l'arbre sacré d'une région. Mais sa fonction sacrée n'est qu'un refuge, une précaution supplémentaire pour lui permettre de vivre le nombre d'années allouées par le destin. La sainteté est l'aspect extérieur prêté par le monde à celui qui a retrouvé son destin naturel et suit le mouvement spontané du Tao. Ici nous assistons à nouveau à un dépassement de la religion ordinaire en un système cosmologique abstrait. Si une dépersonnalisation, par absorption de l'individu dans une des catégories de l'univers, se traduisait par une déshumanisation, elle serait – comme ce fut le cas chez les Légistes – dangereuse ; mais Tchouang-tseu prend bien soin d'insister sur la notion de l'*inutile* : ne servir à rien, ne jamais mettre ses forces vitales au service de quoi que ce soit, et aussi ne jamais quitter le *monde des hommes* – c'est le titre du chapitre où figure l'anecdote (ch. 4) – , ne pas se déshumaniser en laissant l'esprit et les catégories abstraites prendre le dessus par rapport à notre corps physique.

Le chapitre 3 – dont le titre est « Le Principe pour Nourrir la Vie » – précise que « notre corps a ses limites, alors que notre connaissance est sans limite. Si, avec ce qui est limité, nous poursuivons ce qui est sans limite, [notre vie] sera en danger. Si, en dépit de cela, nous poursuivons

au moyen de la connaissance, alors le danger sera permanent ». Donc, au lieu de poursuivre la connaissance, ce qui nous mène à des choix abstraits entre le bien et le mal, entre perte et profit, voies qui conduisent au désastre, il faut s'attacher à la vie, à ce qui est vital, et prendre son corps comme norme de l'univers. C'est pourquoi le texte poursuit : « Prenez comme point de départ votre artère dorsale (l'une des deux grandes artères où circulent les énergies dans le corps, appelée *tou-mai,* artère régulatrice) et faites-en votre principe régulateur. Ainsi, vous pourrez protéger votre corps, garder intact votre principe vital, nourrir ce qui vous est proche et accomplir vos années de vie ».

Le mot « proche », dans la citation ci-dessus, a souvent été interprété dans le sens de « parents », que l'enfant pieux a le devoir de nourrir. Mais la comparaison avec un passage du 2[e] chapitre permet une autre interprétation. Il y est question de l'organisation du corps, et on y lit, notamment : « Les Cent Articulations, les Neuf Ouvertures, les Six Organes Internes, tous réunis, se maintiennent ensemble [en tant que mon corps]. Mais duquel d'entre eux devrais-je me sentir le plus *proche* ? (i.e. nos fonctions corporelles sont toutes des *proches*). Devrais-je les aimer tous pareillement, ou en préférer certains à d'autres ? Sont-ils tous également serviteurs et servantes ? Mais dans ce cas, comment peuvent-ils se gouverner mutuellement ? Sont-ils tour à tour maîtres et serviteurs ? Ne devrait-il pas y avoir parmi eux un Maître Réel ? Même si en cherchant la nature de ce Maître, je ne parviens pas à la connaître, cela n'augmentera ni ne diminuera en aucune sorte sa Réalité ».

Le Maître Véritable, présent mais inconnaissable, représente, disent certains commentateurs, le Principe pour Nourrir la Vie (i.e. le titre du chapitre), autrement dit le Tao. Entre ce Principe et notre corps connaissable, il existe une rupture, exprimée de façon remarquable dans l'anecdote du chapitre 7, qui décrit la joute entre Ki Hien, chaman des dieux, et Hou-tseu, Maître Taoïste de la Calebasse. Le chaman ne peut avoir que ce qu'il connaît : les organes, les fonctions, et les énergies qu'ils produisent. Hou-tseu, par contre, domine l'œuvre cosmique de son corps, ce qui lui permet d'être tantôt mort, tantôt naissant, tantôt en équilibre entre les deux états. Ces trois modalités, dit le texte, font partie de neuf phases appelées « les Neuf Eaux ». Nous avons estimé légitime de rapprocher d'une part ces « Neuf Eaux » des « Neuf Sources », *kieou-ts'iuan,* la région où vont les âmes des ancêtres après la mort et dont ils renaissent dans la mythologie chinoise ancienne, et d'autre part avec les Neuf Phases de la transformation de Lao-tseu, corps du Tao, avant sa naissance, dans la religion taoïste. Ces Neuf Phases s'appellent les « Neuf Un » – Un est le chiffre emblématique de l'élément Eau – et elles sont à mettre en correspondance avec les neuf

étapes de la gestation et les neuf transformations du Principe Vital (*kin-tan*) dans les pratiques physiologiques taoïstes.

Mais l'anecdote ne s'arrête pas là. Hou-tseu est capable d'une quatrième et dernière transformation, qui va au-delà des précédentes et provoque la fuite du chaman épouvanté. Cette modalité, antérieure à l'Un et à ses Neuf Transformations, est celle du Chaos, le *houen-touen,* l'Indifférencié et l'Insaisissable : « vide et monstrueux, indiscernable de qui ou quoi ? Tantôt évanescent, tantôt résurgent... » La notion de *houen-touen,* évoquée par le nom même du Maître Calebasse, c'est-à-dire : matrice, équivalent du Chaos, est propre à la cosmogonie taoïste. Elle privilégie un aspect particulier du Tao qui renferme en lui toutes les potentialités. Dans un chapitre peut-être plus tardif et qui apparaît comme la glose du chap. 7 (ch. 23, *Keng-sang Tch'ou*), Tchouang-tseu appelle cet aspect « l'autre corps », ou « le corps dans le corps », corps inconnaissable mais spontané, qui accomplit en nous l'œuvre cosmique.

Elève diplômée : M[me] Catherine DESPEUX.

Elèves titulaires : M[mes] BERTHIER, KOFFLER, WANG ; M[lles] BORNHAUSER, GYSS, LESIEUR, MOLLIER, ZERBIB ; MM. DENES, FAVA, KOFFLER, LAGERWEY, LEVI.

Auditeurs assidus : M[mes] BURLAND, BERTHELOT, LARRIVET, LOMVROSO, MOLET ; M[lles] CREUSOT, ERMAN, HACQUARD, LE CHEVALLIER, MAC DONALD, PANAYOTA, PULIERO, REVILLON, ROUSSETZKI ; MM. BAZANNERY, BOLLON, CITOLEUX, COPPENS, DENIZET, FILLIOZAT, FILIPPI, GOSCHESCHEK, MORITZ, TAYLOR, VILLETORTE.

PUBLICATIONS DU DIRECTEUR D'ÉTUDES

- « Le Pays du Milieu et la fin du monde », dans *Axes,* oct.-nov. 1978, p. 42-52.
- Une série de cinq conférences à France-Culture sur le thème « Le Corps Taoïste » a été publiée sous forme de cassettes par l'Institut National de l'Audiovisuel.